научный электронный журнал
Studia Humanitatis Borealis / Северные гуманитарные исследования
https://stnb.petrsu.ru **http://petrsu.ru**

УДК 111; 241.11

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ «РЕЛИГИИ ДУХОВНОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ» (АБСОЛЮТНАЯ СУБСТАНЦИОНАЛЬНОСТЬ И МЫСЛЯЩИЙ ДУХ)

МИСЮРОВ НИКОЛАЙ НИКОЛАЕВИЧ

доктор философских наук,
профессор кафедры журналистики и медиалингвистики,
Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, кафедра журналистики и медиалингвистики,
Омск, Российская Федерация, misiurovnn@omsu.ru

Ключевые слова:
содержание бытия
акт мышления
позитивная философия
религия
духовная субъективность
индивидуальность

Аннотация:
Актуальность темы обусловлена второй волной (после «возвращения на дорогу к храму» в 1990-х годы) религиозного «ренессанса». Интерес к духовным практикам философствования в интеллектуальных кругах общества (в России и в Европе) не ослабевает теперь и в коммуникативной среде Интернета. В статье рассматривается проблема метафизического понимания «содержания, отличного от бытия» в связи с принципиальным для немецкой мысли вопросом о духовном самоопределении индивидуума, что означает фактически трансформацию «позитивной» философии религии в «религию откровения». Целью статьи является выяснение природы, содержания и формы философско-теологических конструкций и философско-религиозных систем, объясняющих взаимодействие «несотворенного Духа» и «духовной индивидуальности». Они выводятся из практики философствования романтической школы в Германии. В этом смысле не делается особых различий между фихтеанством, шеллингианством и гегельянством. Методы исследования определены методологией самих источников (разумеется, с поправкой на различие научных парадигм прошлого и настоящего). Диалектике уделяется основное внимание. Отчасти использована герменевтическая методика (толкования религии как «откровения» индивидуального духа). Результатами исследования можно считать выявленную преемственность между «позитивной» философией 1820–1830-х годов и романтической философией 1790–1800-х годов, предопределившая эпистему философии религии, столь характерную для немецкой классической философии в целом. Делается вывод о том, что онтологически значимая для «самоопределения» индивидуума «позитивная» религия (как коррелят его взаимоотношений с миром) в гносеологическом плане близка философскому познанию, что превращает ее в специфическую форму социализации.

© 2020 Петрозаводский государственный университет

Получена: 16 июля 2020 года Опубликована: 16 августа 2020 года

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ «РЕЛИГИИ ДУХОВНОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ» (АБСОЛЮТНАЯ СУБСТАНЦИОНАЛЬНОСТЬ И МЫСЛЯЩИЙ ДУХ)

Актуальность темы обусловлена второй волной (после «возвращения на дорогу к храму» в 1990-х годы) религиозного «ренессанса». Интерес к духовным практикам философствования в интеллектуальных кругах общества (в России и в Европе) не ослабевает теперь и в коммуникативной среде Интернета. В статье рассматривается проблема метафизического понимания «содержания, отличного от бытия» в связи с принципиальным для немецкой мысли вопросом о духовном самоопределении индивидуума, что означает фактически трансформацию «позитивной» философии религии в «религию откровения». Целью статьи является выяснение природы, содержания и формы философско-теологических конструкций и философско-религиозных систем, объясняющих взаимодействие «несотворенного Духа» и «духовной индивидуальности». Они выводятся из практики философствования романтической школы в Германии. В этом смысле не делается особых различий между фихтеанством, шеллингианством и гегельянством. Методы исследования определены методологией самих источников (разумеется, с поправкой на различие научных парадигм прошлого и настоящего). Диалектике уделяется основное внимание. Отчасти использована герменевтическая методика (толкования религии как «откровения» индивидуального духа). Результатами исследования можно считать выявленную преемственность между «позитивной» философией 1820–1830-х годов и романтической философией 1790–1800-х годов, предопределившая эпистему философии религии, столь характерную для немецкой классической философии в целом. Делается вывод о том, что онтологически значимая для «самоопределения» индивидуума «позитивная» религия (как коррелят его взаимоотношений с миром) в гносеологическом плане близка философскому познанию, что превращает ее в специфическую форму социализации.

Введение

Противоположность бытия и мышления, согласно гегелевскому пониманию «истины мира», на самом деле кажущаяся, она «суть лишь видимость», поскольку сама «сущность», определяемая как диалектическое единство бесконечного и конечного, как истинная, определяющая себя природная сила («в-себе-конкретная-бесконечность»), как раз и есть «единство конечного и бесконечного» [2: 57]. Иными словами, человек (как субъект и как индивид) – часть бесконечного «целого».

Метафизическое понимание этой сферы («интеллектуальной сферы») самосознания и «понимания субъективности как идеальности природного» означает, что в соответствии с абстрактной метафизической формой понятия Бог как раз и есть интересующее нас «единство бесконечного и конечного» («особенности» и «определенности»): «Бог есть бесконечное вообще, тождественное с собой, субстанциональная сила, совершенно непосредственное существование бесконечного» [2: 53]. Таким образом, Он, что важнее для решения рассматриваемой проблемы, есть отражение нашего самосознания. Другим проблематическим аспектом («нахождение самого себя» есть опосредованный процесс простого становления) акцентируется наше внимание на область субъективного и единичного. Дело состоит в том, что «рефлектированная субстанциональность» есть существенный момент в постижении Бога. Наконец, так как конечное полагается тождественным с «субстанциональностью», то «чистая всеобщая форма выступает как сама субстанциональность», таким образом выясняется содержание «духовной субъективности» – как понятия «совершенно свободной силы самоопределения» [2: 53].

Здесь мы подходим вплотную к практической задаче (вытекающей из обозначенной теоретической проблемы) обоснования и осуществления «позитивной» религии или «религии откровения». Эта форма религии фигурирует (как понятие и как проблема философствования) в философских сочинениях всех немецких мыслителей «эстетического периода», 1790–1830-х годов – наиболее плодотворного в философии и теологии, литературе и живописи, насыщенного идеями и предлагаемыми решениями насущных вопросов бытия – в истории национальной культуры. Что это за феномен?

Основное содержание работы

1. «Самоочевидная» религия и философия откровения

Гегелевское определение ее таково:

«Это религия, открытая для себя самой, не только является самоочевидной, но и той, которую называют религией откровения, и под этим понимается, с одной стороны, что она есть Откровение Божие, что Бог сам дал познать себя людям, с другой стороны, что она есть результат откровения,

позитивная религия в том смысле, что дана человеку извне» [2: 206].

Сравним с шеллингианским определением:

«Содержание Откровения прежде всего есть историческое содержание, но не в обычном, или временном, смысле, оно есть содержание, которое открывается в определенное время, то есть выступает в виде земного явления, подготовлено «до основания мира», содержание, происхождение и подлинный смысл которого отступают в область надмирного» [8: 190].

Фихтеанская формулировка этого специфического предмета философствования еще более идеалистична:

«Отношение явления, или действительного и конечного, к абсолютному бытию, или бесконечному и вечному, следующее. То, что должно нести явление и удерживать его в бытии, есть тоска по вечному. Это влечение к соединению и слиянию с непреходящим есть сокровенный корень всякого конечного существования, оно неискоренимо ни в одной отрасли этого существования, если только отрасль эта не должна погрузиться в совершенное небытие» [7: 12].

О «религии откровения» здесь ничего не говорится, но подразумевается, что именно на этой основе («сокровенности» происхождения мыслящего субъекта) возникает такая религия.

Как видим, при всем различии методологических оснований (эпистемология все равно одна и та же, принципиально противостоящая кантианской «классической рациональности») все три некогда конкурировавших друг с другом в философском дискурсе эпохи философа схожим образом выстраивают логическую модель доказательств: «момент отрицания», одинаково присущий естественной и абсолютной религии и абстрагирующий «абсолютную субстанциональность» внешней формы божества, никак не способствует самоопределению человека и его «реализации самого себя»; в то время как результатом рефлексии индивидуального духа становится идея «абсолютной необходимости» (которая, по Гегелю, есть «истина случайного мира»), что позволяет человеку увидеть «различие внешней и внутренней целесообразности». Эта субъективность как «односторонняя тотальность» (т. е. «простая форма тождества с собой») заставляет нас осознать, что жизнь имеет цели в ней самой, средства и материал для своего существования, более того, «она существует как сила, господствующая над средствами и материалом»; это метафизическое содержание прежде всего наличествует в «живом индивидууме» [2: 73]. Понятно, что «теперь мир можно рассматривать как целесообразный»; вопрос же на самом деле теперь в другом: «если мудрость должна действовать, цель должна реализовываться, то какова же почва для всего этого?» [2: 81]. Эта самая почва не может быть ничем иным, как индивидуальным проявлением «духа вообще», или человеком (конечное сознание его есть «дух в определении конечности»; одновременно оно является способом «полагания» действующей духовности).

Веру в «личного Бога» один из создателей и пропагандистов современного персонализма считает давней традицией «германского духа» (углубленное понятие личности, которая прежде всего есть инстинкт, затем разум, наконец, любовь); множественность и неясность значений персонализма допускает отождествление его с индивидуализмом. Это не только ложное отождествление (поскольку смешиваются совершенно разные понятия и обозначенные ими объекты и феномены), но и непродуктивное, поскольку оно размывает суть изучаемого философией «идеала человеческого поведения», фактически подменяя его социологически интерпретированным социальным характером [5: 14]. Для нашего исследования это было бы непростительной ошибкой, «уклонением» в совсем онтологически иную область знания, поскольку уводит нас от существа рассматриваемой проблемы – духовного самоопределения индивидуальности (для других отдельный человек есть «единичность на почве достоверности»).

Теперь, уточнив объект и предмет исследования, вернемся в область философии. Методика основывается на следующих положениях: во-первых, основным определением является «духовная субъективность», сама по себе не имеющая значения, однако выступающая в качестве первой и «самой непосредственной» одной из особенностей целостного «природного единства» [2: 128]; во-вторых, «абсолютная идея» познается не в процессе спекулятивного мышления, но в форме «достоверности» как для индивидуума, так и людей вообще; в-третьих, «субстанциональное единство божественной и человеческой природы» должно стоять по ту сторону субъективного сознания, которое ведет себя как обычное сознание и определено как таковое» [2: 276].

2. Индивидуальность и «отдельные формы человечества»

Немецкие романтики осознавали опасность обозначенного когнитивного заблуждения («категориальной» ошибки). Новалис утверждал:

«Индивидуум – самое совершенное и систематическое существо, которое индивидуализируется

благодаря одной-единственной абсолютной случайности – рождению. В эту случайность включены все прочие случайности его жизни, бесконечный ряд ситуаций, а вернее, все ситуации, определенные как случайности» [6: 163].

Философско-моралистическое толкование данного вопроса Ф. Шлейермахером таково:

«Человеческая душа – ее преходящие действия, как и внутренние особенности ее бытия заставляют нас признать это – осуществляет себя в двух противоположных влечениях. А именно, в силу одного из них она стремится утвердить себя, как нечто особое, тем самым привлечь к себе окружающее, впитать его в свое собственное существо. Другое влечение есть, напротив, жуткая боязнь одинокой отрешенности от целого, стремление отдаться и раствориться в чем-то более великом, сознавать себя охваченным им и зависимым от него» [11: 50].

Проблема личности вообще, как заметил С. Л. Франк (в качестве комментатора к первому русскому изданию творений Ф. Шлейермахера), образует главное этическое сочинение его – «Монологи» (1800). Там мы читаем следующее:

«Подобно тому, как ни одна из материальных вещей не существует на основе лишь одной из этих двух сил телесной природы, так и каждая душа соучаствует в обоих первичных отправлениях духовной природы; полнота живого мира состоит в том, что между этими противоположными краями все соединяющие звенья не только действительно наличествуют в человечестве, но объемлемы общей связью сознания; таким образом, каждый отдельный человек, несмотря на то, что он не может быть иным, чем он есть, все же познает всякого другого человека столь же отчетливо, как и себя самого, и постигает все отдельные формы человечества» [11: 51].

Что собой представляют «отдельные формы человечества»?

Устройство «человеческого бытия в целом» Ф. Шеллинг объясняет со ссылкой на известный библейский эпизод о толковании сна, который привиделся царю вавилонскому. Оно (человеческое бытие) сравнимо с тем аллегорическим образом: голова его, как сказано в ветхозаветной книге пророка Даниила, была из чистого золота, грудь и руки – из серебра, чрево и бедра были из бронзы, голени – из железа, а стопы его были частью железные, частью глиняные, доколе камень не оторвался от горы и не ударил в истукан и разбил их; «тогда серебро и золото сделались как прах на летних гумнах, и ветер унес их, и следа не осталось от них» (Дан., 3, 32–35). Если бы когда-либо стало возможным изъять из государства и общественной жизни все то, что в них составляет своеобразную их метафизику, «то они развалились бы аналогичным образом». Истинная метафизика есть «честь, добродетель, истинная метафизика – это не только религия, но и почтение к закону, и любовь к отечеству» [8: 58]. Итак, из этого панегирика следует, что «правильная» (отличная от прежней кантианской) метафизика – основа «бытия в целом».

Метафизика как метод «естественной теологии» не годится для гегельянской аналитики, потому как «бесконечно более богатое, одновременно нечто большее», иное «содержание, отличенное от бытия» есть всего лишь «представление» («понятие Бога») и не может отобразить всех сложностей представлений Бога как «совокупности его реальностей».

«Возвышение духа к Богу есть одновременно определение его понятия, и определение его свойств, и определение его бытия, Бог как понятие и представление есть нечто совершенно неопределенное, и только самый первый и абстрактный переход к бытию есть вступление понятия и представления в неопределенность; что прежде называлось понятием Бога для себя, его возможностью, теперь следует называть лишь мыслью, притом абстрактной» [2: 377].

Следовательно, необходимо искать иной методологический подход к решению проблемы.

От философии, говорил Ф. Шеллинг, «слишком многого ждут, если считают возможным посредством нее осуществить восстановление эпохи» (лекции по философии религии читались им в поздний период, разработки «положительной» философии, предметом которой является «обнаружение» Бога в человеческом сознании, то есть Откровение. Французская революция, наполеоновские войны сильно изменили облик Европы, однако политика Священного Союза означала реставрацию ancient regime). Напротив, философия, испытывающая к себе пренебрежительное отношение, нуждается во всеобщем участии. В течение длительного времени проявлялся способ философствования, который возбуждал известное отвращение к философии, «такое время произвело класс достойнейших ученых, полагающих, что могут обходиться без всякой философии». «Чисто историческое знание», к которому добавляется «дух античной классики», все равно не замещает недостаток более глубокого образования.

«Однако если я в философии вижу средство исцеления от раздробленности нашей эпохи, то тем самым я имею в виду не слабосильную философию, не один лишь артефакт, но сильную философию, которая соизмерима с жизнью, будучи далека от того, чтобы чувствовать себя беспомощной перед ее

ужасающей реальностью или чтобы ограничиваться жалким занятием одного только отрицания и разрушения, черпает свою силу из самой действительности» [8: 40].

Итак, вслед за Шеллингом попытаемся отделить «зерна» от «плевел» (раз уж речь зашла о библейских аллюзиях), а именно: стремясь к «объективной ясности в предмете», использовать по ходу дела возможности «субъективной ясности», которая допускает весьма различные степени «истинного», которое может быть лишь в себе понятным, из чего, в свою очередь, никак не следует, что «оно истинно уже потому, что оно таково» [8: 50].

«Непосредственное содержание разума не есть нечто абсолютно непременное, пребывающее; пребывающее в нем еще должно быть выявлено. Происходит это вследствие того, что случайное выделяется. Не каждому будет ясно изначальное бытие друг в друге самого сущего и случайного. К счастью, наивысшие спекулятивные понятия в то же время всегда суть самые глубокие понятия нравственности, которые для каждого более близки» [8: 105].

И каким же образом человек может выделять метафизическим (стало быть сверхчувственным опытом) способом «изначальное бытие» да еще не только в себе самом, но и в другом, подобном себе (но отнюдь не тождественным)?

Одно запальчивое высказывание Новалиса на эту тему весьма характерно для модуса философствования раннего романтизма, во многом обусловленного и сформированного в целом и в частностях трансцендентальным идеализмом: «Индивидуальная праформа – характер моей изначальной воли. Характер из инстинкта – характер из принципов. Чем больше воля зависит от случайностей и обстоятельств, тем неопределеннее, неразвитее и непрактичнее, и наоборот» [6: 167]. В поздний период, характеризовавшийся поисками «позитивной» философской системы, некоторые основополагающие смысловые конструкты романтической доктрины претерпели эволюцию. Человеческая воля, утверждал поздний Шеллинг, «есть бесконечная потенция»; нет вообще ничего, кроме сферы воли, в чем понятия акта и потенции выражались бы более определенно.

«Воля в самом деле есть не только potentia passiva, но и то, что представляет собой самую определенную potentia activa, родственную чистой возможности быть. Человек, обладающий этой бесконечной потенцией воли, может посчитать, что она ему дана для того, чтобы он хотел безусловно; следовательно, он будет применять свою волю к множеству вещей, которые на самом деле не стоят этого. Однако человек может быть настроен и таким образом, что для него подлинное благо составляет сама воля, он почитает ее слишком возвышенной и священной, чтобы расточать на что попало. Подобным образом обстоит дело с бесконечной потенцией бытия, которую разум находит как свое непосредственное содержание» [8: 105].

3. Человек, нахождение истины, высшее знание

Таким образом, именно такое содержание во всей его подлинности должно в философии откровения стать содержанием философии. Эта связь философии и откровения не должна быть осуществлена «ни за счет философии, ни за счет откровения».

«Если бы мы понимали откровение лишь в том известном несобственном смысле, в котором всякое неожиданное расширение человеческого сознания или непредвиденные сведения, которые выпали на долю какой-либо науки, могут называться откровениями духа, то понять откровение было бы легкой задачей, однако не подобающей философии. ...Если бы откровение не содержало ничего, кроме того, что есть в разуме, то оно не представляло бы абсолютно никакого интереса; единственный интерес в нем может заключаться именно в том, что оно содержит нечто такое, что выходит за пределы разума» [8: 191].

Разум вообще не есть лишь способность соединения и установления взаимосвязи в мышлении, полагал Ф. Шлегель, но есть также «по преимуществу различающая мыслительная способность», точно так же и совесть есть такое «различение в мысли и внутреннем сознании», однако в особом, «высшем отношении и в другой форме, отличной от обычной дискурсивной – различение между тем, что есть правое и неправое, благо и зло: наивысшее и наиважнейшее из всех различений» [9: 66]. Лишь одно самодостаточное «Я», «что стоит посредине между этими двумя другими, между высшим предостерегающим голосом и чуждой увлекающей силой, и имеет своей задачей свободно выбирать между ними», – остается нам в качестве нашего собственного Я и нашей «подлинной самости» [9: 67]. Это внутреннее восприятие индивидуумом некоего божественного света и есть точка опоры в истине; «понимание этого внутреннего восприятия относится уже не к области разума, коему доступно лишь единственно само восприятие»; «его внутреннее высшее значение, добавленное к нему или же распознанное в нем самом его отношение к Богу, должно быть оставлено за рассудком» [9: 67].

«Бог есть Дух, и на этом основании Ему затем приписывается всезнающий рассудок и всемогущая

воля. Это изречение есть заодно и основоположная аксиома, в которой уже содержится многое существенное из того, что способен знать о Боге даже самый глубокий мыслитель» [9: 68].

Следовательно, те же самые силы – рассудок и воля – могут быть одинаковым образом приписаны «несотворенному Духу» и «тварному существу» (малой части целого, субъекту религиозных отношений).

Бытие неизменно и извечно остается «равным себе самому»; поэтому и подлинная жизнь также проста, неизменна, вечно равна себе. Жизнь «только кажущаяся» также есть непрестанная смена форм и ситуаций, вечно удерживается между возникновением и уничтожением и увлекается потоком непрестанных изменений. «Средоточие жизни всегда есть любовь. Подлинная жизнь любит единое, неизменное и вечное» [7: 11].

Религия состоит не в обыденном образе мысли, побуждающем человека верить, соглашаться и допускать, что «Бог есть»; это скорее «мнительное суеверие», душа же человека остается при этом «так же дурна, как и прежде, а часто даже становится и еще хуже»; но в том состоит религиозный выбор, чтобы «собственнолично, а не в лице другого, собственным духовным оком непосредственно созерцать, иметь и принимать Бога»; это возможно только для самостоятельного мышления, «лишь оно есть то око, которое может узреть Бога»; чистое мышление само есть божественное бытие; и наоборот, «божественное бытие в его непосредственности» есть не что иное, как чистое мышление [7: 22].

Всякая религия, несомненно, обладает своеобразной формой лишь в силу определенного характера чувства, но было бы заблуждением рассматривать такое чувство «принципом».

«Ибо эта определенная форма религии одинаково содержится в каждом отдельном элементе религии, каждое выражение чувства носит в себе такой особый отпечаток, и вне его последний нигде не обнаруживается и никому не дается; и даже понять нельзя религию, если не понимаешь ее так. Ничто в ней не может и не должно доказываться из другого» [11: 89].

Существенным становится вопрос о том, является ли религия «системой», подчинена ли она «некоторой необходимой внутренней связи», ибо характер религиозного чувства у каждого человека есть «нечто целое», и один и тот же предмет наличного бытия не может возбуждать в человеке случайно то одно, то другое чувство.

«Все, что где-либо – будь то у многих или немногих – выступает, как особая форма и определенность чувства, есть нечто замкнутое и необходимое по своей природе. Но это внутреннее единство религиозности содержит большое многообразие сфер, чем уже и меньше каждая из них, тем больше своеобразного она включает в себя, как необходимое, или отвергает, как несовместимое» [11: 87].

Таким образом, самоопределение индивидуума, по Фихте, заключается в выборе между «стихией жизни и ее блаженством» и постигаемым мышлением «вечным и неизменным бытием». «Рассудочная» метафизика (мало отличающаяся от рационального богословия), согласно Гегелю, постигает Бога как абстракцию, «пустую идеальность»; с этой точки зрения и мораль как особенная наука есть «знание того, какие действия и какое поведение относятся к сфере действительного субъекта», тем самым обособляется область отношения человека к Богу.

«Мыслящий разум, не прибегающий к абстракции, но отправляющийся от веры человека в достоинство своего духа и направляемый мужеством истины и свободы, постигает истину как конкретность, как полноту содержания, как идеальность, в которой в качестве момента содержится определенность, конечность. Поэтому для подобного разума Бог – не пустота, а дух... Это понятие включает в себя субъективную сторону, развивает себя в направлении к субъективности, философия религии охватывает все ее определенное содержание» [1: 227].

Итак, подлинное «истинное» бытие не возникает и не происходит из небытия; всему становящемуся мы должны предпослать «нечто существующее», имманентной силой которого это «сущее» становится; в конечном счете, мы вынуждены будем допустить бытие, которое ни откуда не возникло и которое именно поэтому не нуждается ни в каком обосновании, оно «существует абсолютно через себя самого, по себе и из себя самого» [2: 41]. Человека делает человеком «мысль как таковая», конкретная мысль или, совсем близко теологическому мышлению, то, «что он есть дух»; в качестве духа человек создает «науку во всем ее многообразии, искусство, интересы политической жизни, отношения, связанные с его свободой, его волей»; однако все эти многообразные формы и все сложное переплетение человеческих отношений, деяний, наслаждений, все то, что он ценит и чтит, в чем он видит свое счастье, славу и гордость, «все это находит свое высшее завершение» [1: 205]. Это и есть искомое чувство Бога.

Внутренний свет «прояснившегося для самого себя духа» направляет поиск и нахождение истины и высшего знания, в котором нашему внутреннему (духовному) видению открывается Слово (смысл

жизни как целого), «благодаря которому все силы, свойства и способности души получают обновление и подкрепление для жизни, внутренне возвышаются и умножаются». Между собственно наукой и философией религии нет разногласий, подчеркивал Ф. Шлегель, ибо «пути мыслящего духа и свойственные этому философскому мышлению формы свободны, как сам сотворенный свободным дух» [10: 38]. Для человека, поскольку он человек, религия весьма значима для взаимоотношений с миром и не может быть совсем чуждым ему ощущением; отношение религии к другим сторонам его мировоззрения (с этим связано философское познание) оказывает существенное воздействие на его обыденную и тем более на духовную жизнь.

Заключение

Одним из результатов исследования (имеющий отношение к историко-философскому ракурсу изучения поставленного вопроса) следует считать выявленную очевидную преемственность между так называемой «позитивной» философией 1820–1830-х годов и романтической философией 1790–1800-х годов. Определенная трансформация формы и содержания ее предопределяла собой формирование новой (в духе «неклассической рациональности») эпистемологии, в которой философии религии отводилось уже совершенно иное место (идущая от Ф. Шлейермахера и его учеников герменевтическая традиция весьма популярна в современной западной философии; см. специально: [13], [14], [15]).

Сделанный вывод об онтологической значимости для «самоопределения» индивидуума постулатов «позитивной» религии (противопоставляемой как «негативной» философии, так и «абсолютной» религии), в гносеологическом плане близкой философскому познанию, нуждается, разумеется, в более подробном рассмотрении; с одной стороны, нельзя не учитывать «обаяние» (если хотите, «искушение» традицией) философского обоснования «свободы духа», идущей от Шеллинга [16], с другой стороны, невозможно обойтись без созданной И. А. Ильиным философской доктрины об «аксиомах» религиозного опыта (именно в таком ракурсе – переклички идей Ильина, Шеллинга и Гегеля о диалектике «божественного» и «человеческого» – наследие русского мыслителя не изучалось; см. специально: [3]). Напомню, что и Г. В. Ф. Гегель, и комментирующий его в своем фундаментальном труде И. А. Ильин приходят к одинаковому выводу о «конкретности» отношений Бога и человека. Это не «антропологический» взгляд (как вскоре у Ф. Фейербаха, писавшего и рассуждавшего немало о христианстве и религии вообще), но скорее теософский.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М.: Мысль, 1977. Т. 1. 532 с.

2. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М.: Мысль, 1977. Т. 2. 573 с.

3. Евлампиев И. И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб: Наука, 1998. 509 с.

4. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Москва: Русская книга, 2002. Т.1. 637 с.

5. Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. 608 с.

6. Новалис. Фрагменты. М.: Владимир Даль, 2014. 319 с.

7. Фихте И. Г. Наставления к блаженной жизни. М.: Канон+, 1997. 400 с.

8. Шеллинг Ф. В. Й. Философия Откровения. СПб.: Наука, 2000. Т. 1. 699 стр.

9. Шлегель К. В. Ф. фон. Сочинения. СПб: Quadrivium, 2015. Т. 1. 816 с.

10. Шлегель К. В. Ф. фон. Сочинения. СПб: Quadrivium, 2018. Т. 2. 304 с.

11. Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям, её презирающим. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994. 336 с.

12. Arndt J. True Christianity. Mahweh: Paulist Press, 1979. 301 p.

13. Barth K., Adams N. R. The theology of Schleiermacher // Theology today. 1983. No. 40 (2), pp. 208-212.

14. Behrens G. Feeling of absolute dependence or absolute feeling of dependence? (what Schleiermacher really said and why it matters) // Religious studies. 1998. No. 34 (4), pp. 471–481.

15. Cercel L., Serban A. Friedrich Schleiermacher and the question of translation, 1813–2013. Berlin: de Gruyter, 2015. 273 p.

16. Markus G. Schelling and contemporary philosophy (second Lecture: Schelling’s ontology in the freedom essay) // Northern European journal of philosophy. 2014, Vol. 15 (1), pp.75–98.

17. Schicketanz P. Der Pietismus von 1675 bis 1800 // Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen. Evangelische Verlagsanstalt. 2001. Vol. 3 (1), pp. 16–17.

18. Stoeffler F. E. Rise of Evangelical pietism. Leiden: Brill, 1971. 257 p.

19. Stoeffler F. E. German pietism during the Eighteenth century. Leiden: E.J. Brill, 1973. 265 p.

20. Ward W. R. German Pietism, 1670–1750 // Journal of Ecclesiastical history, 1993, No. 44, pp. 476–505.

REFERENCES

1.Hegel G. W. F. Philosophy of religion. Moscow, 1975. Vol. 1. 532 p. (In Russ.)

2.Hegel G.W. F. Philosophy of religion. Moscow, 1977. Vol. 2. 573 p. (In Russ.)

3. Evlampiev I. I. Divine and human in the philosophy of Ivan Ilyin. St. Petersburg, 1998. 509 p. (In Russ.)

4. Iyin I. A. Axioms of religious experience. Moscow, 2002. Vol. 1. 637 p. (In Russ.)

3.Lacroix J. Favourites: Personality. Moscow, 2004. 608 p. (In Russ.)

4.Novalis. Fragments. Moscow, 2014. 319 p. (In Russ.)

7.Fichte J. G. Instructions to a blissful life. Moscow, 1997. 400 p. (In Russ.)

8. Schelling F. W. J. Philosophy of revelation. St. Petersburg, 2000. Vol. 1. 699 p.

9. Schlegel K. W. F. von. Compositions. St. Petersburg, 2015. Vol. 1. 816 p. (In Russ.)

10. Schlegel K. W. F. von. Compositions. St. Petersburg, 2015. Vol. 2. 304 p. (In Russ.)

11. Schleiermacher F. D. Speeches about religion to educated people who despise it. Monologues. St. Petersburg, 1994. 336 p. (In Russ.)

12. Arndt J. True Christianity. Mahweh, 1979. 301 p.

13. Barth K., Adams N. R. The theology of Schleiermacher. Theology Today. 1983. No 40 (2). P. 208–212.

14. Behrens G. Feeling of absolute dependence or absolute feeling of dependence? (what Schleiermacher really said and why it matters). Religious Studies. 1998. No 34 (4). P. 471–481.

15. Cercel L., Serban A. Friedrich Schleiermacher and the question of, 1813-2013. Berlin, 2015. 273 p.

16. Markus G. Schelling and contemporary philosophy (second lecture: Schelling’s ontology in the freedom essay). Northern European Journal of Philosophy. 2014. Vol. 15 (1). P.75-98.

17. Schicketanz P. Der Pietismus von 1675 bis 1800. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen. Evangelische Verlagsanstalt. 2001. Vol. 3 (1). P. 16-17.

18. Stoeffler F. E. Rise of Evangelical pietism. Leiden, 1971. 257 p.

19. Stoeffler F. E. German pietism during the Eighteenth century. Leiden, 1973. 265 p.

20. Ward W. R. German Pietism, 1670–1750. Journal of Ecclesiastical History. 1993. No 44. P. 476-505.

Misyurov N. METAPHYSICAL ASPECTS OF THE “RELIGION OF SPIRITUAL INDIVIDUALITY” (ABSOLUTE SUBSTANTIALITY AND THE THINKING SPIRIT) // Studia Humanitatis Borealis / Северные гуманитарные исследования. 2020. № 2. P. 4–12.

METAPHYSICAL ASPECTS OF THE “RELIGION OF SPIRITUAL INDIVIDUALITY” (ABSOLUTE SUBSTANTIALITY AND THE THINKING SPIRIT)

MISYUROV Nikolay

Doctor of Philosophy,
Professor,
Dostoyevsky Omsk State University, Faculty of Philology and Media Communications,
Omsk, Russian Federation, misiurovnn@omsu.ru

Keywords:
content of being
act of thinking
positive philosophy
religion
spiritual subjectivity
individuality

Summary:
The relevance of the topic is determined by the second wave of the religious “renaissance” (after “returning to the path leading to church” in the 1990s). Russian and European intellectuals express their undiminished interest in the spiritual practices of philosophizing, now in the communicative environment of the Internet. The article discusses the problem of metaphysical understanding of “content different from being” in connection with the fundamental question of the German philosophical thought – the question of the spiritual self-determination of an individual, which basically means the transformation of the “positive” religious philosophy into the “religion of revelation”. The aim of the work is to clarify the nature, content and form of philosophical and theological constructs and philosophical and religious systems that explain the interaction of the “uncreated Spirit” and “spiritual individuality”. These constructs are drawn on the philosophizing practices of the German romantic school of thought. In this sense, there is no particular distinction between Fichteanism, Schellingianism and Hegelianism. The methods of the study are defined by the methodology of the sources themselves (adjusted for the difference between the research paradigms of the past and the present), with special focus on dialectics. Some of the hermeneutic methods were also used for interpreting religion as the “revelations” of an individual spirit. The study resulted in revealing the continuity between the “positive” philosophy of the 1820s and the 1830s and the romantic philosophy of the 1790s and the 1800s, which predetermined the epistema of the philosophy of religion, characteristic of classical German philosophy. The author comes to the conclusion that “positive” religion, ontologically significant for the “self-determination” of an individual (and correlating with the individual’s relationships with the world), in the gnoseological terms is close to philosophical cognition, which makes it a specific form of socialization.